



Alfred Schmidt

Ο HEIDEGGER ΚΑΙ Η ΣΧΟΛΗ ΤΗΣ ΦΡΑΓΚΦΟΥΡΤΗΣ

Ο χαϊντεγκεριανός μαρξισμός του Herbert Marcuse



ΕΙΣΗΓΗΣΗ ΑΥΤΗ ΑΠΟΣΚΟΠΕΙ ΝΑ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙ ΚΑΤΩ ΑΠΟ ΤΟ ΦΩΣ ΔΥΟ ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΩΝ ΕΡΜΗΝΕΙΩΝ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ «ΙΣΤΟΡΙΑΣ» ΚΑΙ «ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑΣ» ΕΤΣΙ ΟΠΩΣ ΤΗ ΣΥΛΛΑΜΒΑΝΕΙ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΝΑΠΤΥΣΣΕΙ, ΑΠΟ ΥΠΑΡΚΤΙΚΗ-ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΟΨΗ, Ο HEIDEGGER ΣΤΑ ΔΥΟ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΤΟΥ *Είμαι και Χρόνος*. Η ΜΙΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΔΥΟ ΑΥΤΕΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΕΙΝΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ, ΕΝΩ Η ΑΛΛΗ ΘΑ ΜΠΟΡΟΥΣΕ —ΑΝ ΚΑΙ ΟΧΙ ΧΩΡΙΣ ΚΑΠΟΙΕΣ ΕΠΙΦΥΛΑΞΕΙΣ— ΝΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΘΕΙ ΩΣ ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ. Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ HEIDEGGER ΟΤΙ Η ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΗ, ΧΕΙΡΟΠΙΑΣΤΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΘΕΜΕΛΙΩΝΕΤΑΙ ΠΑΝΩ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑ, ΚΑΙ ΑΥΤΗ ΜΕ ΤΗ ΣΕΙΡΑ ΤΗΣ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ Dasein, ΠΑΙΖΕΙ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟ ΡΟΛΟ ΣΤΟ ΠΡΩΙΜΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ MARCUSE (ΠΟΥ ΔΕΝ ΚΑΘΟΡΙΖΕΤΑΙ ΑΚΟΜΗ ΑΠΟ ΤΙΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΟΥ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΤΗΣ ΦΡΑΓΚΦΟΥΡΤΗΣ), ΕΝΩ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΖΕΤΑΙ ΕΞ ΑΡΧΗΣ ΜΕ ΚΑΠΟΙΑ ΑΠΟΨΤΑΣΗ ΑΠΟ ΤΟΝ HORKHEIMER ΚΑΙ ΤΟΝ ADORNO, ΤΟΥΣ ΔΥΟ ΒΑΣΙΚΟΥΣ ΣΤΥΛΟΒΑΤΕΣ ΤΗΣ ΣΧΟΛΗΣ.

ΟΙ ΔΥΟ ΑΥΤΕΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΔΕΝ ΠΑΡΟΥΣΙΑΖΟΥΝ ΜΟΝΟ ΙΣΤΟΡΙΟΛΟΓΙΚΟ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ, ΑΛΛΑ ΜΠΟΡΟΥΝ ΕΠΙΣΗΣ ΚΑΙ ΝΑ ΦΩΤΙΣΟΥΝ ΣΗΜΑΝΤΙΚΑ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΧΑΪΝΤΕΓΓΕΡΙΑΝΗΣ ΣΧΕΨΗΣ.

Ιστορία, ιστοριολογία και ιστορικότητα στον Heidegger

ΠΡΙΝ ΠΡΟΣΠΑΘΗΣΟΥΜΕ ΝΑ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΟΥΜΕ ΑΥΤΗ ΤΗ ΘΕΣΗ, ΘΕΩΡΟΥΜΕ ΑΝΑΓΧΑΙΟ ΝΑ ΚΑΝΟΥΜΕ ΜΙΑ ΑΝΑΔΡΟΜΗ ΣΤΙΣ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΤΕΡΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΥΠΟ ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΟΠΩΣ ΤΟ ΘΕΤΕΙ Ο HEIDEGGER. ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΠΟΨΗ ΤΟΥ, ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΓΙΑ ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ ΚΑΤΑΛΗΓΕΙ ΣΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ. ΕΦ' ΟΣΟΝ ΔΕ ΑΥΤΗ Η ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΥΠΆΓΕΤΑΙ ΣΤΗ «ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ» ΤΟΥ Dasein, ΜΠΟΡΕΙ ΝΑ ΕΡΜΗΝΕΥΘΕΙ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΠΟΨΗ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΤΙΚΗΣ

του Dasein. Ξεκινώντας από την παραπάνω παραδοχή, ο Heidegger υπενθυμίζει τις προηγούμενες αναλύσεις του περί χρονικότητας, αναγνωρίζοντας τώρα τους περιορισμούς τους στο γεγονός ότι θεματοποιούν μονοδιάστατα το Dasein «σαν να υπάρχει “προς τα μπρος” και να αφήνει κάθε τι που έχει ήδη υπάρξει “πίσω” του»¹.

Η Αναλυτική του Dasein, όπως αναπτύσσεται στα προηγούμενα μέρη του *Είναι και Χρόνος*, δεν λαμβάνει καθόλου υπόψη της όχι μόνο το «Προς την απαρχή Είμαι» (Sein zum Anfang) αλλά «κυρίως την έκταση (Erstreckung) του Dasein μεταξύ της γέννησης και του θανάτου». Ένα βασικό δε σημείο στο οποίο αστοχεί η ανάλυση σχετικά με τη «δυνατότητα μιας αυθεντικής ολότητας» (das eigentliche Ganzseinkönnen) είναι ακριβώς η απόδοση της έννοιας της «συνοχής της ζωής» (Lebenszusammenhang)², η οποία προσδίδει σταθερότητα στο Dasein³. Εν τούτοις ο Heidegger επισημαίνει ότι (εν πάση περιπτώσει) η θεωρητική επεξεργασία της χρονικότητας του Dasein προετοιμάζει το έδαφος για να τεθεί το ερώτημα περί της συνοχής αυτής από υπαρκτικοντολογική άποψη. Διότι και μεν βιώνουμε ήδη σε προφιλοσοφικό επίπεδο το —απροσδιόριστο ακόμη— Είμαι μιας «εμμένουσας-μεταβαλλόμενης αλληλουχίας βιωμάτων» σαν τη δική μας ζωή, προϋποθέτουμε όμως σιωπηλά αυτό το Είμαι σαν κάτι το παρευρισκόμενο που βρίσκεται «μέσα στο χρόνο»⁴. Αντίθετα για τον Heidegger είναι καθοριστική η συνειδητοποίηση ότι το Dasein δεν διατρέχει π.χ. τις βαθμίδες μιας προδιεγραμμένης τροχιάς ή ενός διανύσματος «της ζωής», αλλά «εκτείνει» τον εαυτό του κατά τέτοιο τρόπο ώστε το Είμαι του συγκροτείται ευθύς εξ αρχής ως έκταση.

Στο Είμαι του Dasein περιέχεται ήδη το «μεταξύ» της γέννησης και του θανάτου... Μεσ στην ενότητα της εριμμένης ύπαρξης (Geworfenheit) και του φευγαλέου ή προτρέχοντος Προς τον θάνατο Είμαι (Sein zum Tode) η γέννηση και ο θάνατος συνέχονται σε αντιστοιχία με το Dasein⁵.

Μια οντολογική διασάφηση της «συνοχής της ζωής» σημαίνει για τον Heidegger ότι «η έκταση, η κινητικότητα και η εμμονή»⁶ του Dasein «παράγονται»⁷ από την πρωταρχική του χρονικότητα. Η κινητικότητα της ύπαρξης δεν είναι αυτή ενός παρευρισκομένου πράγματος, αλλά προκύπτει από την «έκταση του Dasein». Το Dasein είναι ένα γίνεσθαι (Geschehen). Ο Heidegger τονίζει ότι μια οντολογική κατανόηση της ιστορικότητας προϋποθέτει την

1. Heidegger, *Sein und Zeit*, Τύμπινγκεν 1960, σ. 373.

2. Το ίδιο (οι υπογραμμίσεις είναι του Heidegger).

3. Το ίδιο, σ. 372.

4. Το ίδιο, σ. 374.

5. Το ίδιο.

6. Το ίδιο.

7. Το ίδιο, σ. 377.

«αποκάλυψη της δομής του γίνεσθαι και των υπαρκτικών-χρονικών συνθηκών του». Είναι συνεπώς σαφές για κείνον ότι ο «τόπος του προβλήματος της ιστορίας» δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να αναζητηθεί στην ιστοριολογία ή στην επιστήμη της ιστορίας. «Το πώς η ιστορία», υποστηρίζει ο Heidegger, «μπορεί να γίνει αντικείμενο της ιστοριολογίας, αυτό προκύπτει μόνο από τον τρόπο του Είναι του ιστορικά καθοριζόμενου, δηλαδή την ιστορικότητα και τη ρίζωσή της στη χρονικότητα».

Ένα στοιχείο του πάθους που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του Είναι και Χρόνος είναι η υπερβατολογική προτεραιότητα που αποδίδεται στη διάσταση του ιστορικού απέναντι σε κάθε τι το απλώς ιστοριολογικό που αποτελεί υλικό των αρχείων. Η χρονικότητα του Dasein αποτελεί τη συνθήκη ύπαρξης του ιστορικού του χαρακτήρα, που είναι ανεξάρτητος από το αν και με ποιο τρόπο το Dasein είναι ένα μέσα στον ιστορικό χρόνο ον. Ο Heidegger συνοψίζει αυτή τη σκέψη ως εξής: «Ο προσδιορισμός “ιστορικότητα” προηγείται αυτού που ονομάζουν ιστορία (γίνεσθαι της παγκόσμιας ιστορίας). Η ιστορικότητα αφορά την οντολογική σύσταση του “γίνεσθαι” του Dasein ως τέτοιου: μόνο πάνω στο υπόβαθρο αυτού του “γίνεσθαι” μπορεί να υπάρξει κάτι σαν την παγκόσμια ιστορία καθώς και η δυνατότητα του να ανήκει κανείς ιστορικά σ’ αυτήν. Μέσα στο γεγονόςικό Faktisch του Είναι το Dasein είναι όπως και “ό,τι” ήδη ήταν. Ρητά ή όχι το Dasein είναι το παρελθόν του. Κι αυτό όχι μόνο υπό την έννοια ότι... το Dasein κατέχει το παρελθόν ως παρευρισκόμενη ακόμη ιδιότητα η οποία από καιρού εις καιρόν ασκεί κάποια επίδραση πάνω του. Το Dasein “είναι” το παρελθόν του κατά τον τρόπο του δικού του Είναι, το οποίο... “γίνεται” κάθε φορά μέσα από το μέλλον του. Το Dasein διαμορφώνεται μέσα από μια παραδεδομένη ερμηνεία του εαυτού του. Με αυτήν ως βάση κατανοεί αρχικά τον εαυτό του και ως ένα σημείο διατηρείται μέσα σ’ αυτήν αδιάκοπα. Αυτή η στοιχειώδης ιστορικότητα του Dasein μπορεί να παραμείνει για το ίδιο συγκαλυμμένη. Μπορεί όμως επίσης και να... αποκαλυφθεί... Το Dasein μπορεί να... διατηρήσει την παράδοση... και να την ακολουθήσει ρητά... Η ιστοριολογία όμως ως τρόπος του είναι του Dasein είναι δυνατή, μόνον επειδή... αυτό καθορίζεται από την ιστορικότητα. Εάν η ιστορικότητα αυτή παραμείνει συγκαλυμμένη για το Dasein... τότε στερείται και της δυνατότητας... να θέσει ιστοριολογικά ερωτήματα»⁸.

8. Το ίδιο, σ. 375 (οι υπογραμμίσεις είναι του Heidegger).

9. Το ίδιο (οι υπογραμμίσεις είναι του Hei-

degger).

10. Το ίδιο σ. 19f. (Οι υπογραμμίσεις είναι του Heidegger).

Η κριτική του Horkheimer στη χαϊντεγκεριανή κατανόηση της ιστορίας

ΤΟ ΑΡΘΡΟ ΤΟΥ HORKHEIMER «ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ», του 1932, μπορεί να θεωρηθεί ως μια απ' τις πρώτες έγκυρες απαντήσεις του ιστορικού υλισμού στην κατανόηση της ιστορίας, όπως παρουσιάζεται στο *Είναι και Χρόνος*. Ο Horkheimer, ρητό μέλημα του οποίου εδώ αποτελεί η προσπάθεια να διασαφηνίσει τη θέση που κατέχει μέσα στη θεωρία η έννοια της ιστορίας, στρέφεται κατ' αρχήν ενάντια σε όλες τις απόπειρες νεοκαντιανής χροιάς να αναχθούν οι «ιδιομορφίες των τομέων του Είναι» σε «διάφορες λειτουργίες του υποκειμένου της γνώσης»¹¹. Το τι είναι η φύση προκύπτει, σύμφωνα με συγγραφείς όπως ο Windelband και ο Rickert, από τη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών με τον ίδιο τρόπο που μπορεί να προσδιορισθεί το τι είναι η ιστορία πάνω στη βάση μιας ανάλυσης των ιστορικών μεθόδων. Η νεοκαντιανή προσέγγιση, σταθερά προσανατολισμένη κάθε φορά στο «δεδομένο της ιστορικής επιστήμης»¹², δεν μπορεί, όπως τονίζει ο Horkheimer, «να έχει κατά βάση μια κριτική τοποθέτηση απέναντι στην ιστοριογραφία: η στάση της δεν μπορεί παρά να έχει απολογητικό χαρακτήρα, ιδιαίτερα σε μια εποχή όπου οι μέθοδοί της και οι αντιλήψεις της την κάνουν να εμφανίζεται καθυστερημένη σε σχέση με το γενικό επίπεδο της γνώσης»¹³.

Ενώ η νεοκαντιανή έννοια της ιστορίας παραμένει προσηλωμένη στις βασικές αρχές των θεωρητικών επιστημών, η ιστορική σκέψη του Heidegger διαφοροποιείται από μια οροθέτηση απέναντι στη «χυδαία», όπως τη χαρακτηρίζει, ερμηνεία της ιστορίας του Dasein, για την οποία η ιστορία είναι προσπελάσιμη αποκλειστικά «ως αντικείμενο μιας επιστήμης»¹⁴. Έτσι, ο Horkheimer αντιμετωπίζει με απροκάλυπτο σκεπτικισμό την προσπάθεια του Heidegger να κάνει φιλοσοφία ανεξάρτητα από τα κριτήρια της εμπειρικής έρευνας. Ο Heidegger επιχειρεί, σύμφωνα με τον Horkheimer να καταστήσει κατανοητούς «τους διάφορους τομείς του Είναι,... ξεκινώντας από την ενιαία τους ρίζα, το πρωταρχικό Είναι». «Ιδιαίτερα η Σχολή της Φαινομενολογίας διαμόρφωσε μια νέα έννοια της ιστορικότητας. Ενώ ο Scheler προσπάθησε να εναρμονίσει την αντιδιαλεκτική Οντολογία της Φαινομενολογίας με το δεδομένο της ιστορικής δυναμικής, εννοώντας μ' αυτό κατ' ουσία την κοινωνική

11. Horkheimer, «Geschichte und Psychologie», στο: *Gesammelte Schriften*, εκδόθηκε από τον Alfred Schmidt και την Gunzelin Schmid Noerr, τρίτος τόμος, Φραγκφούρτη 1988, σ. 48.

12. Το ίδιο.

13. Το ίδιο, σ. 48F.

14. Heidegger, σ. 375 (οι υπογραμμίσεις είναι του Heidegger).

και πολιτική ιστορία, η ιστορικότητα για τον Heidegger σημαίνει ένα τρόπο του γίνεσθαι, σύμφωνα με ένα οντολογικό υπόβαθρο, το οποίο η φιλοσοφία οφείλει πρώτα να ανακαλύψει μέσα στον άνθρωπο. Μόνο μέσα απ' αυτή την πρωταρχική ιστορικότητα αποκτά νόημα η ιστορία ως θέμα της ιστοριολογίας»¹⁵.

Ως οπαδός του ιστορικού υλισμού, ο Horkheimer θεωρεί την έννοια της «εσώτερης ιστορικότητας»¹⁶, που σύμφωνα με τον Heidegger θα πρέπει να προηγείται οντολογικά κάθε οντικής ιστορίας, ήτοι να τη θεμελιώνει, τουλάχιστον εξίσου προβληματική με την έννοια της ιστορίας στην παραδοσιακή ιστορική επιστήμη. Ο λόγος που ο Horkheimer θεωρεί από την πλευρά του το «σχέδιο» του *Είναι και Χρόνος* «υπερβολικά περιορισμένο»¹⁷ «είναι ότι ο Heidegger προσπαθεί —κάνοντας ένα εντελώς νέο ξεκίνημα— να προσδιορίσει “το νόημα του Είναι” ανεξάρτητα από το “επίπεδο της σύγχρονης έρευνας”»¹⁸. Διότι αν η ιστορία μπορούσε να γίνει κατανοητή αποκλειστικά και μόνο μέσα από την «εσώτερη ιστορικότητα του Dasein», όπως υποστηρίζει ο Heidegger τότε «θα έπρεπε να θεωρήσουμε πως το Dasein είναι μόνο κατά φαινομενικό και εξωτερικό τρόπο συμφασμένο με το πραγματικό ιστορικό γίνεσθαι»¹⁹ —κάτι που είναι εντελώς αδύνατο. Η εννοιολογική ιεραρχία του Heidegger, η οποία αποδίδει μια προτεραιότητα στην οντολογική διάσταση έναντι της οντικής, αντικαθίσταται από μια διαλεκτική αλληλεπίδραση που ο Horkheimer χαρακτηρίζει ως εξής: «Η ενασχόληση με την εξωτερική ιστορία καθιστά δυνατή την κατανόηση του εκάστοτε Dasein, ακριβώς όπως και η ανάλυση των εκάστοτε υπάρξεων αποτελεί προϋπόθεση για την κατανόηση της ιστορίας. Το Dasein είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την εξωτερική ιστορία και ως εκ τούτου η ανάλυσή του δεν θα μπορέσει να ανακαλύψει καμία θεμελιώδη αρχή που να έχει μια εγγενή δυναμική ανεξάρτητη από κάθε εξωτερικό καθορισμό. Στην περίπτωση αυτή, η πραγματική ιστορία με τις ποιτικές δομές της που υπερβαίνουν τα όρια του μεμονωμένου ατόμου, δεν μπορεί να είναι απλώς κάτι το παράγωγο, το δευτερογενές και το αντικειμενοποιημένο, όπως εμφανίζεται στην υπαρξιακή φιλοσοφία. Έτσι, η θεωρία για το Είναι στον άνθρωπο μετατρέπεται, όπως και κάθε είδος Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας, από μια στατική εν τέλει Οντολογία σε Ψυχολογία των ανθρώπων που ζουν σε μια ορισμένη ιστορική εποχή»²⁰.

Το άρθρο του Horkheimer «Ιστορία και Ψυχολογία» μας δίνει ένα περίγραμμα της αρχικής του τοποθέτησης —συνάρτηση των μεθοδολογικών επι-

15. Horkheimer, σ. 49.

16. Το ίδιο.

17. Το ίδιο, σ. 50.

18. Το ίδιο, σ. 49.

19. Το ίδιο, σ. 50.

20. Το ίδιο.

ταγών κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του τριάντα— πέρα από τον ιστορισμό των θεωρητικών επιστημών και την χαϊντεγκεριανή Αναλυτική του Dasein. Η τελευταία άλλωστε, όπως προκύπτει από την κριτική του αξιολόγηση, δεν αποτελεί παρά μια οντολογικά απισχνασμένη ανθρωπολογία. Στο σημείο αυτό ο Horkheimer ακολουθεί τον Μαρξ και τον Ένγκελς που στην *Γερμανική Ιδεολογία* χαρακτηρίζουν την ιδεαλιστική αντίληψη της ιστορίας ως την ψευδαίσθηση «ότι όλες οι συνθήκες ζωής των ανθρώπων μπορούν να συναχθούν από την έννοια του ανθρώπου, από τον άνθρωπο έτσι όπως τον φαντάζεται κανείς»²¹.

Ο Adorno ως κριτικός του ιδεαλιστικού χαρακτήρα που διακρίνει την οντολογική διδασχή για την ιστορία

ΣΕ ΜΙΑ ΓΡΑΜΜΗ ΣΥΓΓΕΝΙΚΗ προς το πνεύμα του Horkheimer κινούνται και οι επιφυλάξεις του Adorno απέναντι στον Heidegger, οι οποίες συνδέονται με την προβληματική της Φαινομενολογίας όπως είχε διαμορφωθεί γύρω στα 1930. Η εισήγησή του «Η ιδέα της Φυσικής Ιστορίας» (1930) ερμηνεύει το *Είναι και Χρόνος* ως προσπάθεια να ξεπερασθεί η έλλειψη ιστορικότητας που χαρακτηρίζει το πρώιμο έργο του Scheler, το οποίο όπως λέει —εγκαθιδρύει έναν «ουρανό των ιδεών πάνω στη βάση μιας καθαρά ορθολογικής θεώρησης των αιώνιων και ανιστορικών περιεχομένων». Είναι ένας «ουρανός που λάμπει πάνω από κάθε τι το εμπειρικό, που έχει κανονιστικό χαρακτήρα και που μπορεί να διαπερνά την εμπειρία»²². Με τη Φαινομενολογία, συνεχίζει ο Adorno, δημιουργείται εξ αρχής μια πόλωση «μεταξύ αυτού που μετέχει της ουσίας και του νοήματος και βρίσκεται πίσω από τα ιστορικά φαινόμενα, και της ίδιας της σφαίρας της Ιστορίας»²³. Αντίθετα, όταν ο Heidegger ερωτά για το Είναι, δεν ερωτά πλέον για μια έννοια περιεκτική όλων εκείνων των στατικών και ποιοτικά διαφορετικών ιδεών που προσδιορίζουν κανονιστικά τα όντα. «Αλλά» —όπως ισχυρίζεται ο Adorno— «το ίδιο το ον αποκτά ένα νόημα για τον εαυτό του και η θεμελίωση του Είναι που υπερβαίνει τα όρια της ιστορίας αντικαθίσταται από το σχέδιο του Είναι ως ιστορικότητα»²⁴.

Έτσι, η ασύνδετη παράθεση Οντολογίας και ιστορισμού μοιάζει εκ πρώτης

21. Marx και Engels, *Werke*, τρίτος τόμος, Βερολίνο 1962, σ. 48 (οι υπογραμμίσεις είναι του Marx και του Engels).

22. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», στο: *Gesammelte Schriften*, εκδόθηκε από τον

Rolf Tiedemann, πρώτος τόμος, Φραγκφούρτη 1973, σ. 348.

23. Το ίδιο, σ. 348 f.

24. Το ίδιο, σ. 349.

όψεως να εξαφανίζεται. Αν εξετάσουμε ωστόσο το πώς παρουσιάζεται η Οντολογία από ιστορική σκοπιά και η ιστορία από οντολογική, κατανοούμε σαφώς, ότι κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. «Από τη σκοπιά της ιστορίας, της ιστορικής κριτικής», τονίζει ο Adorno, «η Οντολογία εμφανίζεται ως ένα τυπικό απλώς πλαίσιο το οποίο δεν μας λείπει τίποτε απολύτως για το περιεχόμενο της ιστορίας, ένα πλαίσιο που μπορούμε να θέσουμε αυθαίρετα γύρω από το συγκεκριμένο γεγονός...»²⁵. Αντίστροφα, «η τοποθέτηση της Οντολογίας» θεωρεί «ότι κάθε ριζικά ιστορική σκέψη, δηλαδή κάθε σκέψη που προσπαθεί να αναγάγει τα περιεχόμενα που ανακύπτουν στις ιστορικές αποκλειστικά συνθήκες, προϋποθέτει ένα σχέδιο του ίδιου του Είναι, βάσει του οποίου η ιστορία είναι εκ των προτέρων δεδομένη, ως δομή του Είναι· μόνο... στα πλαίσια ενός τέτοιου σχεδίου είναι άλλωστε δυνατή η ιστορική κατάταξη των μεμονωμένων φαινομένων και περιεχομένων»²⁶.

Συγκρινόμενο με την Οντολογία του Scheler, το χαϊντεγκεριανό σχέδιο μοιάζει, κατά τον Adorno, να διακρίνεται από το γεγονός ότι προσεγγίζει το Είναι σαν κάτι που έχει μια αυθύπαρκτη ζωή, υιοθετώντας την πληθώρα των προσδιορισμών του και ξεφεύγοντας από την κατηγορία ότι απολυτοποιεί αυθαίρετα το «ενδοϊστορικό γίγνεσθαι». Στον Heidegger, η ίδια η ιστορία, «στην πιο ακραία κινητικότητα της», μετατρέπεται σε θεμελιώδη δομή της Οντολογίας. Από την άλλη, σύμφωνα με τον Adorno, μ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο, η ιστορική σκέψη, ιδωμένη από τη χαϊντεγκεριανή άποψη, μοιάζει να έχει υποβληθεί σε μια βασική αντιστροφή, εφ' όσον τώρα ανάγεται σε μια δομή ιστορικότητας που τη θεμελιώνει φιλοσοφικά ως βασικό προσδιορισμό του Dasein, του ανθρώπινου Dasein τουλάχιστον. Αυτή η δομή της ιστορικότητας αποτελεί και τη βασική προϋπόθεση για να υπάρξει κάτι σαν την ιστορία, χωρίς αυτό που «είναι η ιστορία να της αντιπαράτίθεται ως κάτι το τελειωμένο, το άκαμπτο και το ξένο»²⁷.

Στο σημείο αυτό επεμβαίνει η κριτική του Adorno. Κατ' αρχήν αναφέρεται στο γεγονός ότι η ιστορικότητα ως κατηγορία δεν είναι ικανή να επιλύσει το «πρόβλημα του ιστορικά συγκαταρκτού». Διότι ναι μεν μπορεί κανείς να αναγνωρίσει σε ένα μεμονωμένο γεγονός, όπως είναι η Γαλλική Επανάσταση, στοιχεία του «ζωντανού» εκείνου χαρακτήρα για παράδειγμα, που προηγουμένως είχε διερευνηθεί φιλοσοφικά, ως «γενικός δομικός προσδιορισμός» του τρόπου του Είναι της ιστορικής ζωής. Δεν είναι όμως δυνατό —και εδώ μας βάζει σε σκέψεις ο Adorno— «να αναχθεί στα στοιχεία αυτά η “γεγονότητα” (Faktizitat) της Γαλλικής Επανάστασης στο ακραίο της γεγονικό Είναι

25. Το ίδιο.

26. Το ίδιο.

27. Το ίδιο, σ. 350.

(faktisch-Sein), αλλά θα υπάρξει, σε ευρύτατη κλίμακα, ένας τομέας της “γεγονότητας” ο οποίος εξαιρείται απ’ αυτό το πλαίσιο»²⁸. Και φυσικά, το πρόβλημα αυτό δεν επιλύεται με το να προσπαθήσει κανείς να ενσωματώσει τη “γεγονότητα” δια της βίας στο σχέδιο της Οντολογίας —ως συγκυριακότητα ή ενδεχομενικότητα (Kontingenz). Στην προσπάθειά τους να υπερκεράσουν «το απροσπέλαστο της εμπειρικής διάστασης», τα νεο-οντολογικά ρεύματα ακολουθούν το εξής σχήμα: όσα στοιχεία δεν μπορούν να αναλυθούν σε προσδιορισμούς της σκέψης αλλά «εμμένουν στην καθαρή και απλή τους παρουσία» ανάγονται σε γενικές έννοιες, και με τον τρόπο αυτό αποκτούν «οντολογικό κύρος». «Αυτό συμβαίνει», λέει ο Adorno, «με την έννοια του “προς τον θάνατον Είμαι” στον Heidegger, καθώς και με αυτήν την έννοια της ιστορικότητας... Για τον Heidegger, η ιστορία, που νοείται ως περιεκτική δομή του Είμαι, ισοδυναμεί με την ίδια του την Οντολογία. Εξ ου και οι άτονες αντιθέσεις μεταξύ ιστορίας και ιστορικότητας, που δεν κρύβουν τίποτε άλλο μέσα τους πέρα από το γεγονός ότι κάποιες ποιότητες του Είμαι που εξάγονται από την παρατήρηση του Dasein αποσπώνται από τη σφαίρα των όντων... και αποβαίνουν οντολογικοί προσδιορισμοί, προσπαθώντας με τον τρόπο αυτό να συμβάλλουν στην ερμηνεία αυτού που στην ουσία απλώς λέγεται ακόμη μια φορά»²⁹.

Η κριτική του Adorno σχετικά με τη διδασκαλία του Είμαι στο *Είμαι και Χρόνος*, αποσκοπεί στο να καταδείξει τον ιδεαλιστικό χαρακτήρα της τελευταίας, φέρνοντας βασικά στο προσκήνιο δυο διαστάσεις της: Πρώτον, τη χαϊντεγκεριανή πεποίθηση ότι μπορούμε «να συμπεριλάβουμε σαφώς την πραγματικότητα σε μια δομή»³⁰ και να οδηγηθούμε έτσι σε μια επαρκή γνώση της. Δεύτερον, την «έμφαση» που δίνει ο Heidegger «στη δυνατότητα έναντι της πραγματικότητας», ένα βήμα του οποίου οι πολιτικές συνέπειες θα αποκτήσουν μεγάλη σπουδαιότητα για τον Marcuse. Ο Adorno βλέπει μεν ότι «το σχέδιο» του Είμαι στον Heidegger διεκδικεί οπωσδήποτε την προτεραιότητα έναντι της «γεγονότητας»³¹, η οποία οφείλει εκ των υστέρων να του καθυποταχτεί. Όμως η κριτική που ασκεί στο ιδεαλιστικό αυτό προβάδισμα της «βασιλείας των δυνατοτήτων», γίνεται κατά πρώτο λόγο από μια γνωσιοθεωρητική σκοπιά, υπενθυμίζοντας ότι στον Καντ, η αντίθεση μεταξύ δυνατότητας και πραγματικότητας συμπίπτει με την αντίθεση μεταξύ κατηγορικού πλέγματος και εμπειρικής ποικιλομορφίας. Ο Adorno είναι πεπεισμένος ότι η υπαγωγή της νέας Οντολογίας στην ιδεαλιστική σκέψη μπορεί να ερμηνεύσει

28. Το ίδιο, (οι υπογραμμίσεις είναι του Adorno).

29. Το ίδιο, σ. 351.

30. Το ίδιο, σ. 352.

31. Το ίδιο, σ. 353.

τα πλέον προεξάρχοντα χαρακτηριστικά της: τον «φορμαλισμό», την «αναγκαστική γενικότητα» των προσδιορισμών της, «στην οποία δεν είναι δυνατό να ενσωματωθεί η γεγονόττητα», και τέλος, «την τάση προς την ταυτολογία». Η τελευταία, εξηγεί ο Adorno, «δημιουργείται καθώς ένα ιστορικό Είναι υπάγεται σε μια υποκειμενική κατηγορία, όπως η ιστορικότητα. Το ιστορικό αυτό Είναι, που συνοψίζεται στην ιστορικότητα ως υποκειμενική κατηγορία, θα πρέπει να θεωρηθεί ταυτόσημο με την ιστορία και οφείλει να καθυποταχτεί στους προσδιορισμούς που η ιστορικότητα του επιβάλλει»³². Το ταυτολογικό στοιχείο που αναφαιίνεται εδώ αποτελεί για τον Adorno μια ένδειξη ότι στην χαϊντεγκεριανή θεωρία της ιστορίας υποκρύπτεται η εγελιανή θέση περί ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου.

Μερικές δεκαετίες αργότερα, ο Adorno, στην *Αρνητική Διαλεκτική*, επανέρχεται στο χαϊντεγκεριανό θέμα της ιστορικότητας. Κατ' αρχήν υπενθυμίζει ότι οι ακαδημαϊκές Οντολογίες που (δικαιωματικά ή όχι) αναφέρονται στον Kierkegaard έχουν αφαιρέσει από τον «υπαρξιακό του αντίλογο» την αντιιδεολογική του έμφαση, και έχουν αποδώσει στο ον —το οποίο ο Kierkegaard αντιπαρέθετε στην ακαδημαϊκή «ιδέα» του Έγελου— το πολύ μεγαλύτερων αξιώσεων κύρος του ίδιου του Είναι. Ειδικά στη φιλοσοφία του Heidegger όμως, το Είναι ξεγλιστράει από τις χειροπιαστές προϋποθέσεις της υλικής ύπαρξης, τις οποίες ακριβώς ο Kierkegaard, γνώστης των έργων της εγελιανής αριστεράς, ήθελε να υπενθυμίσει, υπογραμμίζοντας το ασυμβίβαστο μεταξύ ιδέας και ύπαρξης. Ανάγοντας την έννοια της ύπαρξης —που η αρχική της χρήση εξυπηρετούσε μια πολεμική —στην έννοια του Είναι, όπως διατυπώνεται από τη θεμελιωχή Οντολογία, καταστρατηγείται, σύμφωνα με τον Adorno, «και πάλι η ιστορία που είχε διεισδύσει στη θεωρία του Kierkegaard υπό το θεολογικό σχήμα μιας παράδοξης συνάφειας μεταξύ ιστορίας και αιωνιότητας. Η αμφιλογία της διδασκαλίας του Είναι που έγκειται στο ότι πραγματεύεται το ον και ταυτόχρονα το οντολογικοποιεί δηλαδή... το απογυμνώνει από κάθε τι το μη εννοιολογικό, καθορίζει και τη σχέση της με την ιστορία»³³. Η οντολογικοποίηση της ιστορίας —και στο σημείο αυτό συνοψίζεται η ανάλυση του Adorno— εμφανίζει δυο σφοδρά αντιτιθέμενες όψεις. Από τη μια αποϊστορικοποιεί την πραγματική ιστορία, με τις μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου! Μ' αυτόν τον τρόπο εξατμίζεται και το περιεχόμενο της ιστορικής διαλεκτικής. Από την άλλη, η χαϊντεγκεριανή αντίληψη της ιστορίας επιτρέπει (στον ή) στους εκάστοτε ισχυρούς της ιστορίας να επιβεβαιώσουν την «εξουσία τους επί του Είναι», δικαιολογώντας έτσι

32. Το ίδιο.

τη 1966, σ. 132.

33. Adorno, *Negative Dialektik*, Φραγκφούρ-

την «καθυποταγή σε ιστορικές καταστάσεις σαν να αποτελεί μια αναγκαιότητα που εκπορεύεται από το ίδιο το Είναι»³⁴. Ανάλογα με τις πολιτικές εξελίξεις, η ιστορία μπορεί —συνεπεία της οντολογικοποίησής της— να παρακαμφθεί ή να εξυψωθεί.

*Η κατάδειξη εκ μέρους του Löwith των ιδεολογικών
και πολιτικών διαστάσεων της χαϊντεγκεριανής διάκρισης
μεταξύ «χυδαίας» και «αυθεντικής» ιστορίας*

ΑΥΤΗ ΚΥΡΙΩΣ Η ΔΙΑΣΤΑΣΗ ιδεολογικής χρηστικότητας στην Οντολογία της ιστορίας αναδεικνύεται με ιδιαίτερη έμφαση στη μελέτη του Karl Löwith: *Heidegger*. Στοχαστής σε μια πενιχρή εποχή, που έτυχε της επιδοκιμασίας του Adorno. Ο Löwith καταρχήν παραθέτει ένα απόσπασμα από το *Είναι και Χρόνος*, που χρησιμεύει ως τεκμήριο και στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Το απόσπασμα αυτό έχει ως εξής: «Μόνο το ον που ως προς το Είναι του είναι κατ' ουσίαν μελλοντικό, έτσι που, ελεύθερο για το θάνατό του, μπορεί, κατασυντριβόμενο πάνω σ' αυτόν, να αφεθεί να επιστρέψει πάλι στο γεγονόςικό του Da, δηλαδή μόνο το ον το οποίο ως μελλοντικό έχει υπάρξει ή είναι γεγονόςός ον (Gewesen) σε μια ισαρχέγονη διάσταση, μπορεί, εναποθέτοντας στον ίδιο του τον εαυτό την κληρονομημένη δυνατότητα, να επωμισθεί το ότι είναι ερριμένο (Geworfenheit), και να αποβεί στιγμιαίο για το "δικό του χρόνο". Μόνο η αυθεντική χρονικότητα που είναι ταυτόχρονα και πεπερασμένη καθιστά δυνατό να υπάρχει κάτι σαν το πεπρωμένο, δηλαδή η αυθεντική ιστορικότητα»³⁵. Επιγραμματικές φράσεις στις οποίες ο Heidegger αποτυπώνει το αποτέλεσμα της ανάλυσής του για τη σχέση μεταξύ χρονικότητας και ιστορικότητας. Μπορεί λοιπόν η παγκόσμια ιστορία, ρωτάει τώρα με τη σειρά του ο Löwith, έτσι όπως «την έχει με χίλιους δυο τρόπους βιώσει, υποστεί, σκεφθεί, εκθέσει και επεξεργαστεί φιλοσοφικά ο άνθρωπος», να αναγνωρισθεί σ' αυτό το ιδιόρρυθμο σχέδιο της ιστορίας που προκύπτει από το εκάστοτε ατομικό «Είναι προς το τέλος» (Sein zum Ende); Μπορεί πράγματι η ιστορικότητα που καθορίζεται ως περατότητα του Dasein να μας ανοίξει τον ορίζοντα αυτού που ονομάζουμε αφηγηματική ιστορία; Μήπως το «πέραςμα» από το χρονικό περιορισμό ενός Dasein, που ενόψει του θανάτου ξαναγυρίζει και πάλι στον εαυτό του, δεν αποτελεί στην πραγματικότητα παρά ένα «άλμα»

34. Το ίδιο, σλ. 133.

γραμμώσεις είναι του Heidegger).

35. Heidegger, *Sein und Zeit*, σ. 385 (οι υπο-

με το οποίο η Ιστορία —όπως έχει διαμορφωθεί συλλογικά και επιβληθεί στα άτομα— «αντί να φωτισθεί απλώς παρασκάμπτεται»;³⁶

Μεγαλύτερης σπουδαιότητας απ' αυτές τις μάλλον τετριμμένες επιφυλάξεις του Löwith είναι οι εύστοχες παρατηρήσεις του για την άμεση πολιτική και επίκαιρα ιστορική πλευρά των φράσεων που παραθέτει από το *Είναι και Χρόνος*. Ο Löwith αναφέρεται στη θέση του Heidegger ότι «η αυθεντική ιστορικότητα» γίνεται ορατή στο γεγονός ότι ένα Dasein «μπορεί να επωμισθεί ότι είναι εριμμένο (Geworfenheit) και να αποβεί στιγμιαίο για το “δικό του χρόνο”». Το σχόλιό του έχει ως εξής: «Τα εισαγωγικά που βάζει ο Heidegger στη διατύπωση “το δικό του χρόνο” αποσκοπούν, κατά πάσα πιθανότητα, στο να επισημάνουν ότι δεν πρόκειται για μια τυχαία στράτευση σε σχέση με ένα στιγμιαίο επιβαλλόμενο χρονικό σήμερα, αλλά για τον αποφασιστικό χρόνο μιας γνήσιας στιγμής, της οποίας ο αποφασιστικός χαρακτήρας προκύπτει από τη διαφορά μεταξύ χυδαίου και υπαρκτικού χρόνου, μεταξύ χυδαίας και υπαρκτικής ιστορίας. Αλλά πώς μπορεί κανείς, στη δεδομένη περίπτωση, να διακρίνει σαφώς αν ο χρόνος της απόφασης είναι μια “πρωταρχική” στιγμή ή απλώς ένα οχληρό “σήμερα” στην ιστορία ενός γίνεσθαι της παγκόσμιας ιστορίας; Η αποφασιστικότητα που δεν γνωρίζει το αντικείμενό της δεν μπορεί να μας δώσει εδώ καμία απάντηση... Πώς μπορεί κανείς, σε μια καθ' όλα ιστορική σκέψη, να θέσει εν γένει τα όρια μεταξύ του “αυθεντικού” γίνεσθαι και αυτού που συμβαίνει “χυδαία” και πώς μπορεί να ξεχωρίσει κανείς σαφώς μεταξύ του εκούσια επιλεγμένου πεπρωμένου και της μη επιλεγμένης μοίρας, που... παρασύρει τους ανθρώπους... σε στιγμιαίες επιλογές και αποφάσεις; Και μήπως άραγε η χυδαία ιστορία δεν πήρε αδιαμφισβήτητη την εκδίκεσή της όσον αφορά στην περιφρόνηση του Heidegger απέναντι σε κάθε τι το απλώς σήμερα παρευρισκόμενο, όταν σε μια χυδαία αποφασιστική στιγμή τον παρέσυρε να αναλάβει τη διεύθυνση του Πανεπιστημίου του Φράμπουργκ υπό το καθεστώς του Χίτλερ, και να οδηγήσει το δικό του αναπαλλοτρίωτο και “αποφασιστικό” Dasein σε ένα “γερμανικό Dasein” εφαρμόζοντας έτσι στην πράξη την οντολογική θεωρία της υπαρκτικής ιστορικότητας, πάνω στο οντικό υπόβαθρο του αληθώς ιστορικού, δηλαδή του πολιτικού γίνεσθαι;»³⁷

Marcuse: Η εγγελιανή έννοια του Είναι ως (κινητικότητα) της ζωής

ΟΙ ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ του Löwith, όσον αφορά την πολυσημία της διδα-

36. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Γκέτινγκεν 1960, σ. 49.

37. Το ίδιο, σσ. 49.

σκαλίας για την ιστορία στο *Είναι και Χρόνος*, μας οδηγούν εξ αντικειμένου στην προσπάθεια του Herbert Marcuse να θεμελιώσει εκ νέου φιλοσοφικά τον μαρξισμό. Στα άρθρα του που δημοσιεύτηκαν μεταξύ 1928 και 1933, περιλαμβάνονται πολλά θεωρητικά σχεδιάσματα, με διαφορετικό κέντρο βάρους το καθένα, που αποβλέπουν σε ένα επαρκή προσδιορισμό της έννοιας «ιστορική πραγματικότητα» και μάλιστα πάνω στη βάση των πρώιμων γραπτών του Μαρξ αφ' ενός —τα οποία μόλις είχαν εμπλουτισθεί σημαντικά από τη δημοσίευση του έργου *Οικονομικά-φιλοσοφικά χειρόγραφα* του 1844— και σε σχέση με τους ορίζοντες της προβληματικής που άνοιξαν ο ιστορισμός της φιλοσοφίας της ζωής του Dilthey και η αναλυτική του Dasein του Heidegger αφ' ετέρου.

Μια πρώτη πρόσβαση στις προθέσεις του Marcuse όπως διαμορφώνονται την εποχή εκείνη, μας παρέχει το έργο του *Η Οντολογία του Hegel και η Θεωρία της Ιστορικότητας*, που δημοσιεύτηκε το 1932. Ήδη ο τίτλος του βιβλίου ηχεί σαν μια απάντηση σε ένα ερώτημα που παραμένει ανοιχτό στο *Είναι και Χρόνος*, ότι δηλαδή «δεν είναι ακόμη δυνατό να συζητηθεί»³⁸ το αν «η ερμηνεία του Έγελου» για το χρόνο και το πνεύμα και τη μεταξύ τους συνάρτηση «είναι δικαιολογημένη» και το αν «βασίζεται καν πάνω σε πρωταρχικά, από οντολογική απόψη, θεμέλια». Αυτό ακριβώς το ερώτημα αναλαμβάνει να πραγματευθεί ο Marcuse στο χαιντεγκεριανής έμπνευσης βιβλίο του. Το ερώτημα που θέτει, αναφέρεται στο «νόημα του Είναι του ιστορικού [γίνεσθαι]», και στα «βασικά χαρακτηριστικά» της ιστορικότητας, όχι όμως στην «ιστορία ως επιστήμη ή ως αντικείμενο μιας επιστήμης»³⁹. Απ' αυτή τη σκοπιά, οι μελέτες του Dilthey κινούνται στο πιο υψηλό επίπεδο αυτής της προβληματικής. Και αυτό διότι ο Dilthey περνά από τη «θεμελίωση των θεωρητικών επιστημών στη θεμελίωση της φιλοσοφίας» —κάτι στο οποίο δίνει μεγάλη σημασία ο Marcuse. «Σημείο εκκίνησης»⁴⁰ και των θεωρητικών επιστημών και της φιλοσοφίας αποτελεί, κατά τον Marcuse, το δεδομένο της ιστορικής ζωής.

Η Οντολογία του Hegel —αυτή είναι η θέση του Marcuse— «αποτελεί το πεδίο, πάνω στο οποίο ο Dilthey επεξεργάζεται τη θεωρία της ιστορικότητας και μαζί μ' αυτήν... την παράδοση, στα πλαίσια της οποίας κινείται ο παρών φιλοσοφικός προβληματισμός περί ιστορικότητας. Τα βασικά χαρακτηριστικά του ιστορικού Είναι, όπως αναφαίνεται σε καθοριστικές θεωρητικές προσεγγίσεις... στο έργο του Dilthey, προκύπτουν από την αποκάλυψη του βασικού αυτού πεδίου, δηλαδή από την τοποθέτηση απέναντι στην εγελιανή Οντολο-

38. Heidegger, *Sein und Zeit*, σ. 435.

κρούρη 1975, σ. 1.

39. Marcuse, *Schriften*, δεύτερος τόμος, Φραγ-

40. Το ίδιο, σ. 2.

γία. Η έννοια του Είναι της ζωής, η έννοια του γίνεσθαι και η έννοια του πνεύματος εμφανίζονται να αποτελούν τις γέφυρες που συνδέουν τον Dilthey με την προηγούμενη φιλοσοφική σκέψη. Η αντίληψη του νοήματος του Είναι της ανθρώπινης ζωής ως ιστορικότητα και ο προσδιορισμός του ως “πνεύμα” έχουν... προκύψει από μια θεμελίωση της φιλοσοφίας, η οποία οδηγείται στο νόημα του Είναι προσανατολιζόμενη στην “Ιδέα της ζωής” και η οποία προσεγγίζει εν γένει το γίνεσθαι του Είναι ως “ζωντανή” κινητικότητα... Η έννοια του Είναι, όπως την διαμόρφωσε ο Hegel, είναι αυτή που παρείχε τη δυνατότητα να εκδιπλωθεί εκ νέου το ιστορικό γίνεσθαι στην πρωταρχική του αυθεντικότητα και που έκρινε και τον τρόπο αυτής της εκδίπλωσης»⁴¹. Από το απόσπασμα αυτό γίνεται σαφές γιατί ο Marcuse στις πρώτες του προσεγγίσεις δεν παύει να τονίζει ότι η συζήτηση για το μαρξισμό θα πρέπει να γίνει πάνω στο εγελιανό υπόβαθρο. Εφ’ όσον εκείνος θεωρεί ότι η σύλληψη της ιστορικότητας, όπως παρουσιάζεται από τον Dilthey και τον Heidegger, θεμελιώνεται πάνω στην Οντολογία του Hegel (δηλαδή τη διαλεκτική Λογική του), είναι εύλογο ότι, για τον Marcuse, η σύλληψη αυτή δεν είναι καταρχήν ασυμβίβαστη με τις απαιτήσεις της μαρξιστικής θεωρίας, ενώ κάτι τέτοιο αποκλείεται για τον Horkheimer και τον Adorno, οι οποίοι ερμηνεύουν σε οντικό επίπεδο την εγελιανή «άποψη μιας έλλογης ιστορίας του κόσμου».

Ας στρέψουμε τώρα την προσοχή μας στη θεμελιώδη εργασία του Marcuse, «Το πρόβλημα της ιστορικής πραγματικότητας», του 1932. Εδώ, ο Marcuse ξεκινάει από τη σκέψη ότι η «άρνηση» της φιλοσοφίας, που ο νεαρός Μαρξ υποστηρίζει υπό την έννοια ενός περάσματος στην ιστορική πράξη, είναι αυτή που μας επιτρέπει να ξεδιπλώσουμε από την αρχή την προβληματική της φιλοσοφίας. Η ανάληψη αυτού του εγχειρήματος δεν μπορεί, κατά τον Marcuse, παρά να αναγνωρισθεί ως επίτευγμα της φιλοσοφίας της ζωής, σοβαρότερος εκπρόσωπος της οποίας θεωρείται ο Dilthey. Οι μελέτες του, λέει, «ανεγνώρισαν και διερεύνησαν το Είναι της ανθρώπινης ζωής ως ανήκον στη θεμελίωση της φιλοσοφίας»⁴². Βάσει των γραπτών του Dilthey, μπορούμε, κατά τον Marcuse, να αποδείξουμε ότι «η φιλοσοφία οδηγείται από μόνη της σε μια κατάσταση που την εξωθεί ως τα όρια μιας αυτοσυναιρούμενης πραγμάτωσης... στην κατάσταση αυτή έρχεται αντιμέτωπη με την νέα διάσταση που άνοιξαν ο Hegel και ο Μαρξ» (την «ιστορική-κοινωνική πραγματικότητα»)⁴³. Το έργο του Dilthey δεν αποτελεί «σύστημα». Δεν μας παρέχει έτοιμες «λύσεις», αλλά μας παραπέμπει σε προβλήματα που τοποθετούνται πέρα από

41. Το ίδιο, σ. 2f.

42. Marcuse, «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», στο *Schriften*, πρώτος τό-

μος, Φραγκφούρτη 1978, σ. 474.

43. Το ίδιο.

μια κακή μεταφυσική και ένα επιπόλαιο εμπειρισμό. Το θέμα του είναι οι θεωρητικές επιστήμες και βασική του βλέψη η ανάδειξη της μεθοδολογικής-ουσιαστικής τους αυτονομίας έναντι όλων των φυσικών επιστημών. Ο Dilthey τις ορίζει ως «την ολότητα των επιστημών που έχουν ως αντικείμενό τους την ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα»⁴⁴. Αυτή η ολότητα, διευκρινίζει ο Marcuse, δεν είναι ένα απλό σύνολο μεμονωμένων κλάδων, αλλά μια ενότητα, της οποίας η δυνατότητα έγκειται στην ύπαρξη ενός φορέα, μιας βασικής επιστήμης. Ο προσδιορισμός αυτής της βασικής επιστήμης είναι και το πρωταρχικό μέλημα του Dilthey στην *Εισαγωγή στις θεωρητικές επιστήμες* που έγραψε το 1883. Η εμπράγματη δικαίωση μιας τέτοιας βασικής επιστήμης απορρέει από τα ίδια τα αντικείμενα των θεωρητικών επιστημών. «Όλες οι σχετικά «διαρκείς καταστάσεις» και όλα τα «μορφώματα της συλλογικής ζωής, με τα οποία οι επιστήμες αυτές ασχολούνται, και των οποίων “φορείς” και “δημιουργοί” είναι τα άτομα, “αναπτύσσονται και τρέφονται”», κατά τον Dilthey, «μόνο πάνω στο “κοινό έδαφος”, την ολότητα της ιστορικής και κοινωνικής πραγματικότητας»⁴⁵.

Το αρχικό μέλημα του Dilthey να οροθετήσει μεθοδολογικά τις θεωρητικές επιστήμες έναντι των θετικών επιστημών τον οδηγεί στη συνέχεια των μελετών του προς ένα νέο τομέα προβληματικής. Ερωτώντας για τον «χαρακτήρα του Είναι» του ιστορικού κόσμου οδηγεί και πάλι τη φιλοσοφία —στην οποία συγκεντρώνεται το ενδιαφέρον του Marcuse— προς ένα πεδίο «το οποίο τουλάχιστον από την εποχή του Hegel είχε παραμείνει κλειστό ή παραγνωρισμένο»⁴⁶. Με τα νέα ερωτήματα, τονίζει ο Marcuse, «τίθενται υπό αμφισβήτηση τα παραδεδομένα θεμέλια της φιλοσοφίας»⁴⁷. Ο Dilthey πραγματώνει τη θεμελίωση της μελέτης της ιστορικής και κοινωνικής πραγματικότητας ως νέα θεμελίωση της φιλοσοφίας. Η μέθοδος που χρησιμοποιεί ο Dilthey αντιτίθεται τόσο στην παραδοσιακή Μεταφυσική όσο και στην υπερβατολογική φιλοσοφία. Δεν υπόκειται όμως ούτε και στους θετικιστικούς περιορισμούς του χειροπιαστού. Ο Dilthey χαρακτηρίζει το νεοανακαλυφθέν πεδίο της φιλοσοφίας ως εξής: «Στις φλέβες του υποκειμένου της γνώσης, που κατασκευάζουν ο Locke, ο Hume και ο Καντ, δεν κυλάει πραγματικό αίμα, αλλά ο αραιωμένος χυμός του λόγου, ως απλής δραστηριότητας της σκέψης. Η δική μου ωστόσο ιστορική και ψυχολογική ενασχόληση με τον άνθρωπο στην ολότητά του, με οδήγησε στο να τον τοποθετήσω αυτόν, με όλες τις πολυσχιδείς του δυνατότητες, στο κέντρο της ερμηνείας της γνώσης και των εννοιών της...

44. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, πρώτος τόμος, Στουτγκάρδη, 1958, σ. 4.

45. Το ίδιο, σ. 87.

46. Marcuse, «Das Problem der geschichtlichen Welt», σ. 477.

47. Το ίδιο.

Η μέθοδος... είναι ως εκ τούτου η εξής: αντιπαραβάλλοντας κάθε στοιχείο της σύγχρονης αφηρημένης επιστημονικής σκέψης με την ανθρώπινη φύση στο σύνολό της, όπως αναφαίνεται μέσα από την εμπειρία, τη μελέτη της γλώσσας και την ιστορία, προσπαθώ να αναζητήσω τον μεταξύ τους συσχετισμό... Η μόνη ικανή να δώσει μια απάντηση στα ερωτήματα που έχουμε όλοι να απευθύνουμε στη φιλοσοφία, είναι μια εξελικτική ιστορία που να ξεκινά από την ολότητα της φύσης μας, και όχι η αποδοχή ενός άκαμπτου α ριόσι της γνωστικής μας ικανότητας»⁴⁸.

Ο Marcuse που παραθέτει αυτές τις φράσεις, τονίζει τον «εξαιρετικά συγκεκριμένο χαρακτήρα της προσέγγισης του Dilthey»⁴⁹. Ο Dilthey προσεγγίζει τον ιστορικό και κοινωνικό κόσμο φιλοσοφικά, δηλαδή σαν «ζωή» (και όχι ως αντικείμενο ή βάση της κοινωνιολογίας). Εφ' όσον οι βασικές προϋποθέσεις της γνώσης «είναι δεδομένες μαζί με τη ζωή» —κάτι στο οποίο επιμένει ο Dilthey —δεν μπορούν να αποτελούν υποθέσεις, αλλά «αρχές που ξεπηδούν απ' τη ζωή... και ενσωματώνονται στην επιστήμη»⁵⁰. Μόνο που, κατά τον Marcuse, η ιστορική «ζωή» δεν αποτελεί τέτοιου είδους «αρχή» ώστε να μπορεί χωρίς πρόβλημα να χρησιμοποιηθεί ως βάση της ερμηνείας. 'Ισα-ίσα «αυτό που είναι προβληματικό είναι ακριβώς η απόδοση ενός τέτοιου χαρακτήρα στην ιστορική ζωή»⁵¹. Γι' αυτό ακριβώς και το έργο που αναλαμβάνει ο Dilthey είναι «να μετατρέψει σε δεδομένο και να οροθετήσει το χαρακτήρα του Είναι της ιστορικής ζωής»⁵². Προσπαθεί να ανταποκριθεί στο έργο αυτό, μελετώντας τα περιεχόμενα της ιστορίας του πνεύματος και διασαφηνίζοντας από φιλοσοφική άποψη την έννοια «ζωή» —κάτι που ενδιαφέρει ιδιαίτερα τον Marcuse. Περιορίζοντας την έννοια αυτή στον «ανθρώπινο κόσμο», ο Dilthey αποκλείει πιθανές παρεξηγήσεις. Η ζωή, σύμφωνα με τη φαινομενολογική διατύπωση του Μαρκούζε, «χαρακτηρίζει τον τρόπο με τον οποίο ορισμένα “γεγονότα” (Tatsachen) είναι παρόντα, είναι δοσμένα μέσα στο σύνολο του δεδομένου κόσμου (συμπεριλαμβανομένης δηλαδή και της φύσης)»⁵³. Εφόσον οι θεωρητικές επιστήμες πάντοτε προϋποθέτουν τις φυσικές επιστήμες, η διαφορά τους δεν θεμελιώνεται, κατά τον Dilthey, «στη διάκριση... μεταξύ φυσικών αντικειμένων και πνευματικών αντικειμένων»⁵⁴. Κάτι τέτοιο δε θα είχε *fundamentum in re*. Στο σημείο αυτό είναι που ο Marcuse διαβλέπει τη

48. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, πρώτος τόμος, σ. XVIII.

49. Marcuse, «Das Problem der geschichtlichen Welt», σ. 478.

50. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, πέμπτος τόμος, Στουτγάρδη 1962, σ. 136.

51. Marcuse, «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», σ. 478.

52. Το ίδιο.

53. Το ίδιο, σ. 479.

54. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, πέμπτος τόμος, σ. 248.

συγγένεια του Dilthey με τη μαρξιστική θεωρία. «Στο πεδίο της φύσης και στο εσωτερικό των αλληλουχιών της, εμφανίζονται κάποια “δεδομένα” που διαφοροποιούνται ως σχετικά κλειστός τομέας και δεν μπορούν να γίνουν κατά κανένα τρόπο κατανοητά με τις μεθόδους των φυσικών επιστημών. Όλα αυτά τα δεδομένα αναφέρονται στους “ανθρώπους, τις μεταξύ τους σχέσεις και τη σχέση τους με την εξωτερική φύση”, ενώ ο τομέας τους συνιστά την ιστορική-κοινωνική πραγματικότητα»⁵⁵.

Η προσπέλαση της «ιστορικής και κοινωνικής πραγματικότητας» από τη φιλοσοφία της ζωής του Dilthey

ΤΙ ΤΟ ΙΔΙΑΙΤΕΡΟ ΟΜΩΣ ΕΧΕΙ Ο MARCUSE κατά νου, όταν εξετάζει τη θεωρία της «ιστορικότητας» του Dilthey ως νέα πρόσβαση στον ιστορικό υλισμό; Ο κόσμος στον οποίο ζουν οι άνθρωποι φέρει τη σφραγίδα της παρούσας εργασίας τους και ακόμη περισσότερο της προηγούμενης. Αυτή η τελευταία είναι συνυφασμένη, ισχυρίζεται ο Dilthey, με τον καθημερινό «κόσμο των αισθήσεων» που είναι «προϊόν της ιστορίας»: «Όλα όσα μας περιστοιχίζουν, από την κατανομή των δέντρων σε ένα πάρκο, τη διάταξη των σπιτιών σε ένα δρόμο ή το χρηστικό εργαλείο του τεχνίτη, μέχρι την καταδικαστική απόφαση στην αίθουσα δικαστηρίων είναι ιστορικά δημιουργήματα που αποκρυσταλλώνονται γύρω μας κάθε ώρα»⁵⁶. Χωρίς πάντοτε να μας γίνεται συνειδητή, η παρελθούσα ζωή έχει «εντυπώσει τη σφραγίδα»⁵⁷ της στον εκάστοτε ως παρόν βιωμένο κόσμο. «Η ιστορία», εξηγεί ο Dilthey, «δεν είναι κάτι ξεχωριστό απ' τη ζωή, κάτι που η χρονική απόσταση το έχει απομακρύνει από το παρόν»⁵⁸. Το παρελθόν που έχει αποκρυσταλλωθεί στον υφιστάμενο σήμερα κόσμο, δεν του προσδίδει απλώς —ως μορφή ζωής— ιδιαιτερότητα και σημασία, αλλά και προδιαγράφει την κατεύθυνση και τα θεμέλια των επερχόμενων μεταβολών, ακόμη και αυτές τις μελλοντικές δυνατότητες. Δεδομένου λοιπόν ότι η ιστορία είναι πανταχού παρούσα, θα ήταν εσφαλμένο, κατά την άποψη του Dilthey, να την περιορίσει κανείς «στη σύμπραξη των ανθρώπων προς επίτευξη κοινών σκοπών. Ο κάθε άνθρωπος χωριστά, είναι, στην ατομική του ύπαρξη που έχει ως κέντρο βάρους τον ίδιο του τον εαυτό, ιστορικό ον. Προσδιορίζεται από το σημείο που καταλαμβάνει στη γραμμή του χρόνου, από τη θέση του στο

55. Marcuse, «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», 479 - Ο Marcuse αναφέρεται εδώ στην σ. 70 του έβδομου τόμου από το: *Gesammelte Schriften Diltheys* (Στουτ-

γάρδη, 1961).

56. Το ίδιο, σ. 147.

57. Το ίδιο, σ. 148.

58. Το ίδιο, σ. 147.

χώρο και από την τοποθέτησή του μέσα στη δυναμική των πολιτισμικών συστημάτων και των κοινοτήτων»⁵⁹. Αυτή η ιστορικότητα, από τη μία περιβάλλεται από τη φύση, και από την άλλη την κλείνει μέσα της διυλισμένη τρόπον τινά από τα φίλτρα της. Η ιστορικότητα στον άνθρωπο δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να απομονωθεί από την πραγματικότητά του. Ο άνθρωπος, τονίζει ο Dilthey, είναι... πέρα για πέρα ιστορικός»⁶⁰.

Ο ιστορισμός της φιλοσοφίας της ζωής —αυτή είναι η θέση του Marcuse— αποκάλυψε εκ νέου στη σύγχρονη συνείδηση βασικές γνώσεις που είχαν διατυπωθεί ήδη από τον Μαρξ και τον Ένγκελς με τη μορφή της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας. Ως εκ τούτου θα πρέπει να ασχοληθούμε λεπτομερέστερα με τη σχέση που υπάρχει μεταξύ των περιεχομένων αυτής της τελευταίας και της θεωρίας της ιστορικότητας του Dilthey. «Από παλιά», γράφει ο Dilthey, «προσπαθούμε να συλλάβουμε τη ζωή ξεκινώντας από τον κόσμο. Δεν υπάρχει όμως παρά ο δρόμος που οδηγεί από την ερμηνεία της ζωής προς τον κόσμο... Δεν υπάρχει κανενός είδους νόημα που να μεταφέρεται από τον κόσμο στη ζωή. Είμαστε ανοιχτοί απέναντι στη δυνατότητα που υπάρχει ώστε το νόημα και η σημασία να διαμορφώνονται πρώτα με τον άνθρωπο και την ιστορία του. Όχι όμως με το μεμονωμένο άτομο, αλλά με τον ιστορικό άνθρωπο»⁶¹. Με τον τρόπο αυτό όμως ο Dilthey —επισημαίνει ο Marcuse— διαφοροποιεί το δικό του εγχείρημα από τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό του Καντ και απ' όλη τη μεταφυσική. Η «καθαρή» υποκειμενικότητα, αναγκασμένη να προβεί η ίδια σε συγκρότηση του κόσμου όντας αποκομμένη απ' αυτόν, «είναι ανίκανη να ανταποκριθεί στις πιο ουσιώδεις, αναπαλλοτριώτες δυνατότητες και καθήκοντα» της φιλοσοφίας, ακριβώς όπως και οι καθαρά υποθετικές θεωρίες περί του πνεύματος ή ένας υλισμός που προσπαθεί να παραγάγει ως δια μαγείας την υποκειμενικότητα από ένα απόλυτο Είναι. Στον Dilthey, λέει ο Marcuse, «γίνεται και πάλι προφανής η ιστορική ζωή ως η πιο οικεία ουσιαστικά προς τη φιλοσοφία διάσταση». Η «αυτοαναιρούμενη πραγματάωσή της συγκαταλέγεται και πάλι μεταξύ των στόχων της». Αυτός είναι και ο λόγος που, κατά τον Marcuse, ο Dilthey ξεκινά ακριβώς από το «σημείο» εκείνο όπου ο Hegel είχε αποκαλύψει την ιστορικότητα της ζωής, και το οποίο ο Μαρξ είχε υιοθετήσει ως θεωρητικό θεμέλιο της σοσιαλιστικής πράξης. Πρόκειται για την ιστορική ενότητα ανθρώπου και κόσμου, συνείδησης και ζωής. Η κρατούσα μέχρι τότε ισοπεδωτική αναγωγή της ζωντανής αυτής συνθήκης σε μια «σχέση γνωστικής τάξης, όπως είναι η αφηρημένη σχέση

59. Το ίδιο, σ. 135.

60. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, τόμος 5, σ. 275.

61. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, τόμος 7, σ. 291.

υποκειμένου-αντικειμένου, αποκαθίσταται και πάλι από τον Dilthey, με την επαναφορά της στην ενότητα του Είναυ⁶².

Η «επιστήμη ως ιστορία» στο πρώιμο έργο του Μαρξ και του Ένγκελς

ΑΣ ΓΠΕΝΘΥΜΙΣΟΥΜΕ ΕΔΩ ορισμένες ανακαλύψεις του ιστορικού υλισμού τις οποίες υπονοεί ο Marcuse: «Δεν γνωρίζουμε», μας λέει η *Γερμανική Ιδεολογία*, «παρά μόνο μια επιστήμη, την επιστήμη της ιστορίας. Η ιστορία, ιδωμένη από δυο πλευρές, μπορεί να χωριστεί στην ιστορία της φύσης και στην ιστορία των ανθρώπων. Οι δυο αυτές πλευρές είναι ωστόσο αζεχώριστες. Όσο υπάρχουν άνθρωποι, η ιστορία της φύσης και η ιστορία των ανθρώπων θα αποτελούν η μία την προϋπόθεση της άλλης»⁶³. Ο Μαρξ και ο Ένγκελς αναπτύσσουν τη θεωρία τους της ιστορικής κίνησης —η οποία αποστειρεί κάθε «ανεξάρτητη φιλοσοφία» από το «ζωτικό της χώρου»⁶⁴— σε δυο μέτωπα. Καταπολεμούν δηλαδή αφ' ενός την ιδεολογική πίστη προς το πνεύμα, όπως εκφράζεται από την εγελιανή αριστερά και αφ' ετέρου τον αισθησιοκρατικό ανθρωπολογισμό του Feuerbach τον οποίο είχαν χρησιμοποιήσει αρχικά για να ξεσκεπάσουν τις θεολογικές και ιδεαλιστικές μεταμφιέσεις. Πάντως, θεωρούν τον Feuerbach ως το μοναδικό μαθητή του Hegel με τον οποίο καθίσταται δυνατή μια γόνιμη αντιπαράθεση. Η «παλιά αντίθεση μεταξύ πνευματοκρατίας και υλισμού», παραδέχεται ο Μαρξ και ο Ένγκελς στην *Αγία Οικογένεια*, έχει «καταπολεμηθεί προς όλες τις κατευθύνσεις και ξεπεραστεί δια παντός από τον Feuerbach»⁶⁵. Ο Feuerbach, ωστόσο, δεν καταφέρνει να συγκεκριμενοποιήσει, από κοινωνικοϊστορική άποψη, την ενότητα του πνεύματος και της φύσης, όπως την αντιλαμβάνεται η ανθρωπολογία: «Η “αντίληψη” του Feuerbach για τον κατ' αίσθησιν κόσμο», λέει η *Γερμανική Ιδεολογία*, «περιορίζεται αφ' ενός στην απλή εποπτεία του και αφ' ετέρου στο απλό αίσθημα, αναφερόμενη στον άνθρωπο αντί για τους “πραγματικούς ιστορικούς ανθρώπους”. Δεν βλέπει ότι ο κατ' αίσθησιν κόσμος που τον περιβάλλει δεν είναι ένας κόσμος αναλλοίωτος, δεδομένος μέσα από την αιωνιότητα, αλλά αποτελεί προϊόν της εργασίας και της κοινωνικής κατάστασης —και σαν τέτοιο είναι αποτέλεσμα της δραστηριότητας μιας ολόκληρης σειράς γενεών, η κάθε μία απ' τις οποίες έχει στηριχθεί πάνω στις πλάτες της προηγούμενης, έχει

62. Marcuse, «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», σ. 485.

63. Marx/Engels, *Werke*, τόμος 3, σ. 18.

64. Το ίδιο, σ. 27.

65. Marx/Engels, *Werke*, τόμος 2, Βερολίνο 1958, σ. 99.

αναπτύξει περισσότερο τους τομείς της επεξεργασίας και της διακίνησης των αγαθών, και έχει τροποποιήσει την κοινωνική της τάξη σύμφωνα με τις διαφορετικές της ανάγκες. Ακόμη και τα αντικείμενα που είναι προφανή για τις αισθήσεις, δεν είναι δεδομένα για τον άνθρωπο, παρά μόνο μέσω της κοινωνικής εξέλιξης, της εργασίας και της εμπορικής διακίνησης»⁶⁶.

Η υλιστική αυτή αντίληψη της ιστορικής πραγματικότητας μας επιτρέπει να μετατρέψουμε τα φιλοσοφικά προβλήματα σε φαινόμενα που μπορούν να διερευνηθούν εμπειρικά —χωρίς να αρνηθούμε τον πραγματικό τους πυρήνα. Έτσι, η φύση και η ιστορία εξετάζονται σαν «δυο ξεχωριστά “πράγματα”»: Χάρη στην κοινωνική εργασία, αυτό που έχουμε μπροστά μας είναι πάντοτε “μια ιστορική φύση και μια φυσική ιστορία”. Αυτός είναι και ο λόγος που το ερώτημα για τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση», το οποίο (μεταφερόμενο στις κατηγορίες «αυτοσυνείδηση» και «ουσία») είχε προκαλέσει τρομακτικές δυσχέρειες στη θεωρητική σκέψη, καταπίπτει «από μόνο του, αφ’ ης στιγμής εδραιώνεται η γνώση ότι η περίφημη “ενότητα του ανθρώπου με τη φύση” υπήρξε ανέκαθεν στην εργασία και στην ανθρώπινη δραστηριότητα, και συνέχισε μάλιστα να υπάρχει με διαφορετικό τρόπο σε κάθε εποχή, ακριβώς όπως συνεχίζει να υπάρχει και η “πάλη” του ανθρώπου με τη φύση, ανάλογα με το επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών του δυνάμεων»⁶⁷. Εξ ου και η βλέψη των συγγραφέων να αναγάγουν την «ουσία» του ανθρώπου στις ιστορικές του συνθήκες ύπαρξης⁶⁸.

Dilthey: Ουσία και αποστολή της Φιλοσοφίας

ΣΤΟ ΜΕΤΡΟ ΠΟΥ Ο ΜΑΡΞ ΚΑΙ Ο ΕΝΓΕΛΣ, ξεκινώντας από την (πρωτογενώς οικονομικά καθορισμένη) «παραγωγή της ζωής»⁶⁹, δεν αρκούνται στο να αποκαλύψουν τα ιστορικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου κόσμου, όπως εμφανίζονται στις αισθήσεις μας, αλλά θεωρούν ότι και η πραγματικότητα της ιστορίας, στο σύνολό της, προκύπτει απ’ αυτή την «παραγωγή», χαράζουν ένα δρόμο πάνω στον οποίο θα προχωρήσει ο Dilthey, υποκινούμενος αρχικά από μια εντελώς διαφορετική προβληματική. Και για τον Dilthey επίσης, ο δρόμος αυτός οδηγεί καταρχήν από «το επίπεδο των γεγονότων (Faktizität) προς τη σφαίρα των ιδεών»⁷⁰, από την «ανάλυση της ζωής» στο πρόβλημα του «κοι-

66. Marx/Engels, *Werke*, τόμος 3, σ. 42.

67. Το ίδιο, σ. 43.

68. Το ίδιο, σ. 39.

69. Το ίδιο, σ. 29.

70. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, τόμος 7, σ. 287.

νωνικού-ιστορικού κόσμου»⁷¹. Ο τελευταίος δεν είναι θεωρητικά προσπελάσιμος, εφ' όσον είναι αυτός που καθιστά δυνατή τη θεωρία. «Η ίδια η ζωή», λέει ο Dilthey, «η ζωτικότητα, στην οποία εγώ δεν μπορώ μέχρι τέλους να διεισδύσω, περιλαμβάνει αλληλουχίες και συναρτήσεις, πάνω στις οποίες θα πρέπει να δοκιμασθεί “κάθε εμπειρία και κάθε σκέψη”. Το σημείο αυτό είναι καθοριστικό ως προς τη δυνατότητα της γνώσης συνολικά. Μόνον επειδή η ζωή και η εμπειρία περικλείουν τη συνεκτική αλληλουχία των σχέσεων που εμφανίζονται στις μορφές, τις αρχές και τις κατηγορίες της σκέψης, μόνον επειδή η συνεκτική αυτή αλληλουχία των σχέσεων μπορεί με την αναλυτική μέθοδο να καταδειχτεί στη ζωή και στην εμπειρία καθίσταται δυνατή η γνώση της πραγματικότητας»⁷². Ο Marcuse επισημαίνει ότι ο λόγος που η «ζωή» εμφανίζεται ως θεμελιακή είναι ότι ταυτίζεται με την «ανθρώπινη ζωή της ιστορίας, όπως γίνεται πρωταρχικά αντιληπτή και κατανοητή», «στη βάση της οποίας... είναι δυνατόν να προσδιορίσουμε κάτι σαν γεγονός (Faktizität) και απ' όπου για πρώτη φορά αναδύονται το νόημα και η ιστορία. Εδώ έχουν τις ρίζες τους ακόμη και οι πιο “καθαρές” έννοιες της θεωρίας»⁷³.

Έχοντας προσδιορίσει εξ αρχής τη σχέση ανθρώπου και κόσμου, συνείδησης και Είναι, φύσης και ιστορίας, ως ενότητας που ανήκει στην τάξη του Είναι, ο Dilthey δεν έχει πλέον ανάγκη να πραγματευθεί το «αφηρημένο» ερώτημα περί της αιτιακής ή λειτουργικής τους σύνδεσης. Η θεωρία του Dilthey δεν αφήνει το κάθε ον να εξαφανισθεί μέσα στο γίγνεσθαι, αλλά ούτε και απολυτοποιεί την ιστορία. Γι' αυτό ακριβώς, τονίζει ο Marcuse, δεν είναι εύκολο να την προσεγγίσουμε με ετικέτες, όπως «σχετικισμός» και «βιταλισμός». Απεναντίας, τα χαρακτηριστικά του Είναι της ζωής, όπως αναφέρονται στα πλαίσια αυτής της θεωρίας, εκφράζουν «ένα τρόπο του γίγνεσθαι (την “ιστορικότητα”) που μπορούμε να τον συλλάβουμε με μεγάλη εννοιολογική ακρίβεια», ενώ η πραγματικότητα δεν χάνει μέσα απ' αυτό το γίγνεσθαι την υπόστασή της, «αλλά αντίθετα αποκτά τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της διάρκειας και της σταθερότητας»⁷⁴. Ακόμη και στο βιβλίο του για τον Hegel, του 1932, ο Marcuse επιμένει ότι η θεωρία της ιστορικότητας στον Dilthey «αξιώνει το ιστορικό Είναι, ως το μόνο ικανό για την πραγμάτωση του Είναι της πραγματικότητας»⁷⁵.

Σε τι συνίσταται λοιπόν, για να παρακολουθήσουμε τη σκέψη του Marcuse, το όφελος της «νεοκεκτηθείσας κατάστασης»⁷⁶ που εισάγουν τα γραπτά του

71. Το ίδιο, σ. 276.

72. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, τόμος 5, σ. 83 και βλ. επίσης σ. 136.

73. Marcuse, «Das Problem der geschichtli-

chen Wirklichkeit», σ. 484.

74. Το ίδιο, σ. 483.

75. Marcuse, *Schriften*, τόμος 2, σ. 366.

76. Marcuse, «Das Problem der geschichtli-

Dilthey στη φιλοσοφία; Καταρχήν ο Dilthey υπεραμύνεται μεθοδολογικά της αυθυπαρξίας των θεωρητικών επιστημών. Ενώ προχωράει σ' αυτή την κατεύθυνση, παρατηρεί ο Marcuse, ανοίγεται μπροστά του «η διάσταση της ιστορικής και κοινωνικής πραγματικότητας μέσα στο ιδιαίτερο νόημά της, μέσα στην ιδιαίτερη νομοτέλεια και κίνησή της»⁷⁷. Όσο βαθύτερα όμως προχωράει η κατανόησή του στη σφαίρα αυτής της «πραγματικότητας», τόσο πιο προβληματική γίνεται και η επιστημολογικά τεκμηριωμένη οροθέτηση μεταξύ θεωρητικής και φυσικής πραγματικότητας, μεταξύ ιστορίας και φύσης. Τώρα βέβαια όχι πλέον σε επιστημονικό επίπεδο. Σκοπός του Dilthey δεν είναι βέβαια σε καμία περίπτωση να επιβάλλει στις φυσικές επιστήμες τη μεθοδολογία και την προβληματική των θεωρητικών επιστημών, στο στυλ ενός αναστυλωμένου ιδεαλισμού ή ρασιοναλισμού. Αυτό που πολύ περισσότερο συνειδητοποιεί, πάνω στη βάση συγκεκριμένων δεδομένων από την «ιστορία της ζωής»⁷⁸, είναι ότι το γεγονός πως η ζωή δεν είναι πλήρως προσπελάσιμη από τη γνώση δεν αποτελεί μόνο «σημείο εοκύνησης των θεωρητικών επιστημών... αλλά και της φιλοσοφίας»⁷⁹. Εδώ θα πρέπει να τονίσουμε ότι πρόκειται φυσικά για την ίδια τη φιλοσοφία, και όχι για κάποιο παραλαδί της, όπως είναι για παράδειγμα η ιστορία της φιλοσοφίας. Οι έννοιες του Dilthey που προσδιορίζουν εκ νέου την ουσία και το έργο της φιλοσοφίας φανερώνουν πόσο ο ίδιος έχει απομακρυνθεί από τη μεταφυσική της αυτοσυνείδηση. Αυτό που τη χαρακτηρίζει δεν είναι πλέον το αντικείμενό της, ούτε και η μέθοδος που ακολουθεί, αλλά αποκλειστικά και μόνο ο ιστορικός της ρόλος, που φυσικά δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ταυτόσημος με τον ιστοριογραφικό της ρόλο — δηλαδή τη διαδοχή των συστημάτων της κατά το παρελθόν. Χάρη στη φιλοσοφία, ο «αυτοστοχασμός»⁸⁰ του ανθρώπου διατελεί σε εγρήγορση ως προς την «εκάστοτε ιστορική του κατάσταση στον κόσμο»⁸¹. Όπως ισχυρίζεται ο Dilthey, η φιλοσοφία μας εξοπλίζει «με τον αυτοστοχασμό και την ανάλυση των συνολικών ιστορικών και κοινωνικών αλληλουχιών και συναρτήσεων της ζωής, στην προσπάθεια για τη σύλληψη της ζωής, την κατανόηση της ιστορίας και την αντιμετώπιση της πραγματικότητας»⁸². Έτσι, ο Dilthey αποκαθιστά και πάλι τη μετασχηματίζουσα πράξη ως «τη γνησιότερη αποστολή»⁸³ της φιλοσοφίας. Η νομιμότητα των ερωτημάτων της και των απαντήσεών της προ-

chen Wirklichkeit», σ. 483.

77. Το ίδιο, σ. 483 f.

78. Το ίδιο, σ. 484.

79. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, τόμος 7, σ. 192.

80. Το ίδιο, σ. 347.

81. Marcuse, «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», σ. 48.

82. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, τόμος 7, σ. 192.

83. Marcuse, «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», σ. 487.

κύπτει τώρα από το εκάστοτε ιστορικά δυνατό και αναγκαίο.

Marcuse: Μια μαρξιστική ανάγνωση του Είναι και Χρόνος

ΠΑΝΩ Σ' ΑΥΤΟ ΤΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΜΠΟΡΕΙ ΝΑ ΓΙΝΕΙ ΚΑΤΑΝΟΗΤΟ και το μαρξιστικής χροιάς ενδιαφέρον του Marcuse για το *Είναι και Χρόνος*. Ριζοσπαστικοποιώντας την προσέγγιση του Dilthey (και του York von Wartenburg) ο Heidegger αναπτύσσει οντολογικά, με βάση δηλαδή την ιδέα της «ιστορικότητας του Dasein»⁸⁴, την ιστοριογραφία. Η ιστορία, ως επιστημονικό αντικείμενο, καθώς και ως τρόπος γνωστικής προσέγγισης του ιστορικού επιστήμονα, προϋποθέτει πάντοτε την «ιστορικότητά» τους, είτε αυτή γίνεται συνειδητή είτε όχι. Εφ' όσον κάθε γνώση που εμφανίζει μόνον ιστοριογραφικό και αρχειοθετικό ενδιαφέρον θεματοποιεί τη «δυνατότητα» της «ύπαρξης που έχει υπάρξει σ' ένα υπαρξαντικό ή γεγονότα χρόνο (Dagewesen) της παγκόσμιας ιστορίας»⁸⁵, η «αυθεντική ιστορικότητα», που δεν έχει απαραιτήτως την ανάγκη της ιστοριογραφίας, αντιλαμβάνεται την ιστορία ως την «επάνοδο» του δυνατού, γνωρίζοντας ότι «η δυνατότητα επανέρχεται μόνον εφ' όσον η ύπαρξη είναι κατά τρόπο μοιραίο και στιγμιαίο (schicksalhaft- Augenblicklich) ανοιχτή για τη δυνατότητα, μέσα από την αποφασιστική επανάληψη»⁸⁶. Η κριτική της ιστορίας, όπως υποστηρίζει ήδη από το 1923 ο Heidegger έχει νόημα μόνον ως κριτική του παρόντος. Τόσο οι δεξιοί όσο και οι αριστεροί υπερασπιστές ενός αναπτυσσόμενου ακτιβισμού και βολонταρισμού είχαν κάθε περιθώριο να κάνουν χρήση των απροσδιόριστων και φευγαλέων κατηγοριών του *Είναι και Χρόνος*⁸⁷. Εάν εμείς —όπως η μελέτη μας το απαιτεί— δεν επιδιώξουμε να ασχοληθούμε με τη υποδοχή που επιφύλαξε το στρατόπεδο των «συντηρητικών επαναστατών» στο έργο του Heidegger, και στραφούμε στη διανόηση της αριστεράς, δεν μπορούμε παρά να διαπιστώσουμε μια ορισμένη πνευμα-

84. Heidegger, *Sein und Zeit*, σ. 387.

85. Το ίδιο, σ. 386.

86. Το ίδιο, σ. 391 f.

87. Ο Heidegger θεωρεί ότι αυτή η αδυναμία καθορισμού των περιεχομένων περιυλείεται στην ίδια του τη θεωρητική προσέγγιση του *Είναι και Χρόνος*. «Το να επωμισθεί κανείς με αποφασιστικό τρόπο το ίδιο του το γεγονός «Da» ισοδυναμεί με το να λάβει κανείς μια απόφαση για την κατάσταση. Η υπαρκτική ανάλυση βρίσκεται σε μία θεμελιώδη αδυ-

ναμία να εξετάσει ποια απόφαση παίρνει κάθε φορά το Dasein *γεγονικά*» (σ. 382, οι υπογραμμίσεις είναι του Heidegger). Η θέση αυτή του Heidegger ότι η ανάλυσή του «αποκλείει τις γεγονυίες δυνατότητες της ύπαρξης από το υπαρκτικό σχέδιο» (σ. 383) ασφαλώς δεν είναι πλέον δυνατό να υποστηριχθεί αν λάβουμε υπόψη μας τις πολιτικές επιλογές του Heidegger (καθώς και αυτές του Marcuse που βρίσκονται ακριβώς στον αντίποδα) στις αρχές της δεκαετίας του τριάντα.

τική συγγένεια μεταξύ του *Είναι και Χρόνος* και ορισμένων γραπτών της δεκαετίας του είκοσι, τα οποία θεωρούνται κλασικά ντοκουμέντα του «δυτικού» μαρξισμού. Η συγγένεια αυτή φανερώνεται λόγω της κεντρικής θέσης που και στις δυο περιπτώσεις κατέχει η έννοια της ιστορικής συνείδησης. Έτσι, στο βιβλίο του Korsch *Μαρξισμός και Φιλοσοφία*, που δημοσιεύτηκε το 1923, διαβάζουμε τα εξής: «Ήδη από την κατάλυση της μεταφυσικής του Leibniz και του Wolff, η οποία ξεκίνησε με την υπερβατολογική φιλοσοφία του Καντ και ολοκληρώθηκε με την εγελιανή διαλεκτική, το “απόλυτο” είχε εξοβελισθεί οριστικά τόσο από το *Είναι* του “πνεύματος” όσο και της “ύλης” και είχε μετατοπισθεί στη διαλεκτική κίνηση της “ιδέας”. Η υλιστική ανατροπή που ο Μαρξ και ο Ένγκελς επέφεραν στην ιδεαλιστική διαλεκτική του Hegel δεν έγκειτο πλέον πουθενά αλλού... παρά μόνον στην ανασκόληψη της πραγματικής ιστορικής κίνησης (που κρύβεται) πίσω από τη διαλεκτική “κίνηση που εκτελεί από μόνη της η ιδέα” καθώς και στην ανασήρυξη αυτής της επαναστατικής ιστορικής κίνησης ως μοναδικού εναπομείναντος “απολύτου”»⁸⁸.

Το ίδιο υποστηρίζει και ο Lukács στο έργο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, που δημοσιεύτηκε τον ίδιο χρόνο, ότι δηλαδή μόνο με τον Μαρξ η διαλεκτική, με την πιο εμφατική έννοια του όρου, κατάφερε να μετατραπεί σε «μέθοδο της ιστορίας»: κι αυτό χάρη στην υλιστική στροφή που την έκανε να περάσει στο προλεταριάτο — μια τάξη «που λόγω του βιοτικού της επιπέδου ήταν ικανή να ανασκαλίζει στον ίδιο της τον εαυτό... το υποκείμενο της πράξης, το “Εμείς” της Γένεσης... Στο προλεταριάτο, η γνώση της ιστορίας ξεκινά με τη γνώση του παρόντος, με την αυτογνωσία της ίδιας του της κοινωνικής κατάστασης και με την κατάδειξη του αναγκαστικού της χαρακτήρα»⁸⁹. Αντί-

88. Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, εκδόθηκε από τον Erich Gerlach, Φραγκφούρτη/Βιέννη 1966, σ. 61 (οι υπογραμμίσεις είναι του Karl Korsch).

89. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Βερολίνο 1923, σ. 164, 175. Βλ. και σ. 161, όπου ο Lukács τονίζει ότι θα πρέπει να καταδείξουμε με συγκεκριμένο τρόπο το «Εμείς», το υποκείμενο της Ιστορίας, «εκείνο το “Εμείς” του οποίου η ενέργεια είναι πράγματι η ιστορία». Αντίθετα με τον Lukács, ο οποίος διακρίνει στο προλεταριάτο το υποκείμενο-αντικείμενο της ιστορικής διαδικασίας, ο Heidegger στο *Είναι και*

Χρόνος αφήνει ανοιχτό το ερώτημα για το ενεργητικό υποκείμενο της «αυθεντικής ιστορικότητας». Επισημαίνει εν τούτοις, ότι η αναφορά στον «ιστορικό» χαρακτήρα του Dasein δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση «ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί παρά ένα περισσότερο ή λιγότερο σημαντικό άτομο (Atom) μέσα στο μηχανισμό της παγκόσμιας ιστορίας παραμένοντας έρμαιο των περιστάσεων και των συμβάντων». Η θέση ότι «το Dasein είναι ιστορικό» θέτει πολύ περισσότερο, κατά τον Heidegger, το ερώτημα «κατά πόσο και βάσει ποιών οντολογικών συνθηκών η ιστορικότητα ανήκει στη υποκειμενικότητα του “ιστο-

στοιχα είναι και τα επιχειρήματα του Marcuse στο άρθρο που έγραψε το 1930. «Για το πρόβλημα της Διαλεκτικής». Εδώ η υπέρβαση του Hegel από τον Μαρξ δεν εξετάζεται στην αφηρημένη και κοσμοθεωρητική της διάσταση, αλλά χαρακτηρίζεται ως «επάνοδος της διαλεκτικής στον αυθεντικό της τόμο», στενά συνυφασμένη με την «επιστημονική ανασκόπηση της αυθεντικής διάστασης της ιστορίας, που τώρα μπορεί να γίνει κατανοητή στη βασική της δομή. Ο Μαρξ είναι ο πρώτος που συνέλαβε την αυθεντική ιστορικότητα του ανθρώπινου μέσα από τη μόνη πρόσβαση που της ταιριάζει»⁹⁰.

Θεωρητικές προσεγγίσεις μιας υλιστικής Ανάλυσης του *Dasein*

ΕΝΑ ΚΕΙΜΕΝΟ ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΤΙΚΟ του χαιντεγκεριανού μαρξισμού όπως εμφανίζεται στο έργο του Marcuse, μας παρέχει η μελέτη του «Συμβολή σε μια φαινομενολογία του ιστορικού υλισμού» που αποτελεί ήδη το 1928 μια απάντηση στο *Είναι και χρόνος*. Ο Marcuse χαιρετίζει το έργο του δασκάλου του ως «καμπή στην ιστορία της φιλοσοφίας». Είναι ακριβώς «το σημείο, όπου η αστική φιλοσοφία καταλύεται εκ των ένδον απελευθερώνοντας το δρόμο προς μια «συγκεκριμένη επιστήμη»⁹¹. Αυτό που ο Marcuse έχει εδώ κατά νου είναι μια υλιστική *Αναλυτική του Dasein*. Αντίθετα με την καθαρά ιστοριογραφική ερμηνεία του μαρξιστικού υλισμού, η «ιστορικότητα» του Heidegger παραπέμπει στο πιο δεσμευτικό —από υπαρκτική άποψη— πρόβλημα: πώς να συλλάβουμε την ιστορία ως άμεσα βιωνόμενο τρόπο του Είναι μας, και το παρόν ως υπό διαμόρφωση ιστορία. Το *Είναι και Χρόνος* προσφερόταν για μια μαρξιστική ανάγνωση στο μέτρο που έμοιαζε να εγγυάται το ρόλο του υποκειμένου και ιδιαίτερα τη δυνατότητά του να διασπά την ιστορική συνέχεια. Στο πρώιμο έργο του Marcuse η πολιτική οικονομία και η κριτική της υποχωρεί σε όφελος των θέσεων του Feuerbach. Το δικό του ενδιαφέρον συγκεντρώνεται σ' αυτό που ο Μαρξ —ερχόμενος σε άμεση αντίθεση με την πίστη του προς την αντικειμενικότητα της «φυσικής ιστορίας», όπως εμφανίζεται

ρικού υποκειμένου» ως σύσταση της ουσίας του» (σ. 382). Σε διατυπώσεις παρόμοιες μ' αυτήν που παραθέσαμε διαφαίνεται μια παράδοση και εντυπωσιακή συγγένεια μεταξύ Heidegger και Lukács. Με το ζήτημα αυτό ασχολήθηκε ο Lucien Goldmann στις διαλέξεις του του 1967/68 που δημοσιεύτηκαν με

τον τίτλο *Lukács und Heidegger*, (Darmstadt/Neuwied 1975).

90. Marcuse, «Zum Problem der Dialektik I», στο: *Schriften*, τόμος 1, σ. 419.

91. Marcuse, «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», στο ίδιο, σ. 358.

στο κυρίως έργο του⁹² — αποκάλεσε «ιστορική πρωτοβουλία»⁹³. Η «Συμβολή» του Marcuse αντιστέκεται στις όποιες προσδοκίες τείνουν να εμφανιστούν. Δεν στηρίζεται στο διδακτικό περιεχόμενο του ιστορικού υλισμού, που αναφέρεται στη δομή και το εποικοδόμημα της κοινωνίας, αλλά στον τρόπο που αυτός είναι δοσμένος. Είναι πρωταρχικά «θεωρία της κοινωνικής δράσης, της ιστορικής πράξης». Οι αλήθειές του είναι αλήθειες «του γίνεσθαι». Επιστήμη, όπως τονίζει ο Marcuse, είναι ο ιστορικός υλισμός, στο μέτρο που η επαναστατική δράση «έχει ανάγκη να αναγνωρίσει την ιστορική της αλήθεια, που είναι η αλήθεια του Είναι της», δηλαδή να βεβαιωθεί ότι απορρέει από μια «πλήρη κατανόηση του φαινομένου της ιστορικότητας», το οποίο αγκαλιάζει το «Είναι», τη «δομή» και την «κινητικότητα του γίνεσθαι»⁹⁴. Η φαινομενολογική εξέταση του ιστορικού υλισμού θα πρέπει καταρχήν να φέρει στο φως το «μαρξιστικό υπόβαθρο»⁹⁵ στο οποίο αυτός στηρίζεται. Σύμφωνα με τον Marcuse, το υπόβαθρο αυτό δεν είναι άλλο από την «ιστορική δυνατότητα της ριζικής ενέργειας, η οποία οφείλει να απελευθερώσει μια καινούργια, αδήριτη πραγματικότητα... του συνολικού ανθρώπου. Φορέας της είναι ο ενσυνείδητα ιστορικός άνθρωπος και μοναδικό πεδίο δράσης του η ιστορία, η οποία ανακαλύπτεται ως βασική κατηγορία του ανθρώπινου Dasein. Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύεται η ριζική πράξη ως επαναστατημένη ιστορική ενέργεια εκ μέρους της “τάξης” ως ιστορικής ενότητας»⁹⁶. Μια τέτοια ενέργεια όμως θα έπρεπε να λάβει υπόψη της και την «κυλική υπόσταση»⁹⁷, το περιεχόμενο της ιστορικότητας, που σε καμία περίπτωση δεν εξισώνεται με τη δομή της — κάτι που ο Heidegger μοιάζει να αγνοεί.

Η χαϊντεγκεριανή προσέγγιση του *Είναι και Χρόνος* είναι αυτή που κατά τον Marcuse έχει ανοίξει πρώτη το δρόμο σε μια τέτοιου είδους προβληματική. Ο Heidegger θέτει «το βασικό ερώτημα κάθε ζωντανής φιλοσοφίας», «έχοντας επίγνωση της... επιτακτικής του αναγκαιότητας»: «Τι είναι η αυθεντική ύπαρξη και πώς αυτή καθίσταται δυνατή;»⁹⁸ Μετά από πολλές πλάνες διασκηρύσσει και πάλι ότι «το νόημα και η ουσία του ανθρώπου περιλαμβάνονται στο συγκεκριμένο του Dasein». Αυτό είναι που του επιτρέπει να προσεγγίσει τα φιλοσοφικά ερωτήματα «αναφορικά προς το “Dasein”» για να διαπιστώσει

92. Βλ. *Das Kapital*, τόμος 1, Βερολίνο 1953, σ. 8, όπου ο Marx χαρακτηρίζει την «εξέλιξη της οικονομικής διαμόρφωσης της κοινωνίας ως διαδικασία της φυσικής ιστορίας».

93. Marx, γράμμα της 12 Απριλίου προς τον Ludwig Kugelmann στο: Marx/Engels, *Ausgewählte Schriften*, τόμος 2, Βερολίνο 1964,

σ. 433.

94. Marcuse, «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», σ. 347.

95. Το ίδιο, σ. 348.

96. Το ίδιο, σ. 350.

97. Το ίδιο, σ. 374.

98. Το ίδιο, σ. 362.

εάν αντανακλούν «υπαρκτικούς αγώνες και ανάγκες» ή «ψεύδη και μεταμφιέσεις του Μεσ-στον-κόσμον Είναι (In-der-Welt-Sein)»⁹⁹. Στον Heidegger η φιλοσοφία αποκτά «το υπέρτατο νόημά της... ως επιστήμη των δυνατοτήτων του αυθεντικού Είναι και της εκπλήρωσής του στην αυθεντική πράξη»¹⁰⁰.

Όσο εξυμνητικός κι αν ηχεί αυτός ο έπαινος —δεν αποτελεί παρά το υπόβαθρο της κριτικής που ασκεί παράλληλα ο Marcuse στον Heidegger. Η κριτική αυτή εμπνέεται καταρχήν από πολιτικά κίνητρα. Αντιπαραθέτοντας στην «αστική έννοια της ελευθερίας», καθώς και στον «αστικό ντετερμινισμό», την «κατάσταση της ελευθερίας ως δυνατότητας επιλογής της αναγκαιότητας», ο Heidegger εξυψώνει την ιστορία σε «μοναδική αυθεντία»¹⁰¹. Με τον τρόπο αυτό όμως ατονεί και η ριζοσπαστικότητα της σκέψης του. Παραμένει άραγε το έργο του Heidegger, διερωτάται ο Marcuse, πιστό στο ίδιο του το πνεύμα, εφ' όσον δεν προχωρά πιο πέρα από απλές «αποδείξεις»; Μπορεί μια φιλοσοφία που ως ένα βαθμό διεκδικεί την ανακάλυψη του συγκεκριμένου ανθρώπου στη συγκεκριμένη ιστορική του κατάσταση να παραιτηθεί από την ενασχόληση με το «Σήμερα»;¹⁰² Το ερώτημα για τη δυνατότητα αυθεντικής ύπαρξης παραμένει κενό και ασυνεπές, εφ' όσον περιορισθεί απλώς στο «εν γένει Dasein». Εάν, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Heidegger, δεν μπορούμε να διανοηθούμε το αυθεντικό υπάρχειν παρά μόνο ως «ανάιρεση αυτού, που εξακολουθεί να επενεργεί στο σήμερα ως “παρελθόν”», αυτό δεν συνεπάγεται για τον Marcuse ότι η «αποφασιστικότητα» παραπέμπεται και πάλι πίσω στο «μοναχικό Dasein» —όπως υποδεικνύει ο Heidegger. Απεναντίας, η «ανάιρεση» εκείνη δεν μπορεί να συμβεί, παρά μόνο ως «ενέργεια που επιδρά συγκεκριμένα στην πραγματικότητα», διαμορφώνοντας εκ νέου «όλες τις σφαίρες της δημόσιας ζωής»¹⁰³. Με τη σημερινή ματιά η κριτική αυτή του Marcuse — κριτική ενός ενθουσιώδους αλλά και απογοητευμένου μαθητού— μαρτυρά μάλλον μια φιλοσοφικά εσφαλμένη εκτίμηση της προσωπικότητας του Heidegger, του οποίου η πολιτική ουδετερότητα δεν επρόκειτο να κρατήσει για πολύ, κάτι που το 1928 κανείς δεν μπορούσε ακόμη να υποψιασθεί.

99. Το ίδιο.

100. Το ίδιο, σ. 363.

101. Το ίδιο.

102. Το ίδιο.

103. Το ίδιο, σ. 364.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Bauer, Gerhard, «Geschichtlichkeit». *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Βερολίνο 1963.

- Goldmann, Lucien, *Lucács und Heidegger*. Nachgelassene Fragmente εισαγωγή και επιμέλεια έκδοσης του Youssef Ishgapour, Darmstadt/Neuwied 1975.
- Schmidt, Alfred, «Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse», στο: *Antworten auf Herbert Marcuse*, που εκδόθηκε από τον Jürgen Habermas, Φραγκφούρτη 1968.
- , «Geschichte als verändernde Praxis» (1973), στο *Weiterentwicklungen des Marxismus*, Wege der Forschung, τόμος 133, εκδόθηκε από τον Willi Oelmüller, Darmstadt 1977.
- , «Marxismus im Zeichen von Heidegger und Freud» στην εφημερίδα: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, φύλλο της 31 Ιουλίου 1979.
- , «Denker der geschichtlichen Wirklichkeit. In memorial Herbert Marcuse», στο περιοδικό: *Merkur*, τεύχος 9, 33. έτος, Σεπτέμβριος 1979.
- , «Historisme, histoire et historicité dans les premiers écrits de Herbert Marcuse», στο: *Archives de Philosophie*, τεύχος 3, τόμος 52, Ιούλιος/Σεπτέμβριος 1989.

Απόδοση στην ελληνική: Ναταλία Παπαγιαννοπούλου

